

WILLIAM JAMES Y EL SENTIMIENTO RELIGIOSO (*)

SEGUNDA PARTE

RETRATO HISTORICO PSICOLOGICO DE WILLIAM JAMES

Datos biográficos. — El famoso filósofo americano nace en Nueva York en 1842 y muere en 1910. Enseña durante 35 años Fisiología y Psicología en la Universidad de Harvard llegando a ser uno de los principales y más fecundos representantes de la Psicología contemporánea. Acoge con entusiasmo las recientes teorías antipragmatistas ⁽²²⁾ y se muestra uno de sus más decididos y brillantes defensores. No puede ser considerado como un gran filósofo por más que en su tiempo por tal fuera tenido. Solamente entró en el campo filosófico cuando la aplicación de sus nuevas teorías psi-

(*) Véase "Estudios", N° 410, pág. 62, Agosto 1946

⁽²⁰⁾ Pinard de la Boullaye; D.F.C., art. "Expérience", Col. 1817-18.

⁽²¹⁾ De Veritate, q. 22, a. 11, ad 10.

⁽²²⁾ "Negando el valor especulativo del conocimiento, el pragmatismo sostiene como dogma fundamental que el conocimiento tiene un valor solamente práctico y que está ordenado exclusivamente a la acción: no dice la naturaleza de una cosa, sino para qué sirve, cuál es su valor; por lo tanto la misma esencia de la verdad ha de ser colocado en la utilidad. Y siendo la utilidad algo relativo, variable, también la verdad es relativa y variable." (Julio Dávila, Crítica, Buena Prensa, Méjico, 1943, p. 222).

"El pragmatismo modifica el concepto de verdad porque parte de una determinada concepción del ser humano. Según él, el hombre no es en primer término un ser teórico, pensante, sino un ser práctico, un ser de voluntad y de acción." (S. Hessen, Historia de la Filosofía, p. 46).

cológicas lo arrastraban a él⁽²³⁾. Su más grande gloria ha de buscarse en la Psicología experimental. El le dió un grande y vigoroso impulso, dando a conocer la explicación de muchas experiencias que antes de sus investigaciones tenían poca importancia.

Muchas de sus experiencias las realizó en el orden religioso, debiéndose a él profundos y precisos análisis de su contenido y una clara exposición de su mecanismo psicológico, pero no pudo evitar el error cuando trató de explicar y buscar las últimas razones de esa experiencia.

Su doctrina filosófica sobre la experiencia religiosa está contenida sobre todo en los tres siguientes libros llamados en su traducción francesa: "Philosophie de l'Expérience", "La volonté de Croire" y "L'Expérience religieuse". Expondremos por lo tanto su doctrina teniendo como base esos libros.

Influencias en la doctrina de W. James. — Sobre W. James resaltan fuertemente las teorías modernistas europeas y el influjo inevitable del kantismo. El filósofo americano por más que ha querido no ha podido verse libre de esa duda acerca del valor de sus facultades especulativas y ha buscado en otras fuentes la justificación de las cosas que se presentan a sus sentidos.

Por un lado no deja de atraerle ese contacto directo con la divinidad, esa experiencia sentimental de Dios de que hablan las sectas protestantes y los filósofos moder-

(23) "Personal, original y precisamente por esto, la obra de James es profundamente nacional. Se siente en cada línea el vigor, la franqueza del boy americano. Su estilo no tiene ni la elegancia de Oxford, ni pretende un mínimo de erudición. Laten allí las preocupaciones prácticas de la raza que hasta ayer desbastaba la selva virgen, que hoy encuentra el tiempo corto para sus múltiples ocupaciones de oficina... Su pensamiento es esencialmente humano, solícito de conservar lo más posible el buen sentido del "man in the street", y, con él, alcanzar esa realidad espontánea de la cual ninguna sutileza podrá apartarlo jamás. Es también esencialmente moral, impregnado, como está todavía el alma americana, de la honestidad rígida de sus ancestros puritanos." (Mons. L. Noël, *Revue Neoscholastique*, Vol. XIII, p. 30).

nistas; por otra parte ve en el reciente pragmatismo una suficiente explicación de la vitalidad de esas ideas: Dios, el orden, la moralidad deben darse porque son útiles actualmente para la vida individual y social. Uniendo por lo tanto esas dos corrientes admite un sentimiento experimental de Dios en un orden superior que escapa a la experiencia científica y justifica la existencia de ese Dios viendo en ella la "suma utilidad".

Rasgo característico de su filosofía. — Con esta solución cree W. James haber sobrepasado el abismo que creó Kant a la filosofía. Para él las célebres categorías han perdido su actualidad, han caído para siempre en terreno de la historia, pero basta analizar sus escritos para ver que él mismo ha caído en las redes de que pretendía librarse. Es verdad que rechaza las formas kantianas a priori pero admite a su vez nuevas categorías.

Según su filosofía, nosotros construimos nuestros conceptos, establecemos las relaciones en cuanto vemos en ellas un provecho o una utilidad para la ciencia o nuestra vida. Una verdad inmutable y eterna no tiene sentido. Es verdadero lo que nos permite ver los fenómenos y actuar sobre ellos; no una inquietud, una ansia de alcanzar una esencia invisible e invariable que sería dada como existente antes del juicio. La verdad deja de ser esa conformidad del entendimiento con la cosa ⁽²⁴⁾ para transformarse

(24) W. James nos dice de la verdad escolástica: "...dans le théisme scholastique, nous trouvons le vérité déjà complete des avant que nous la connaissions: tout ce que nous pouvons faire, c'est de la reconnaître passivement et d'y adhérer, quoiqu'une adhésion telle que la notre ne puisse d'ailleurs lui ajouter ou lui enlever un iota." (Philosophie de l'expérience, París, 1914, p. 26).

Y en "The Pragmatism": "Una verdad independiente o absoluta; una verdad que no tenemos sino que descubrir; una verdad que no soporta retoque alguno; una verdad que deja de ser maleable a las necesidades humanas; una verdad tal existe de sobra, o bien se supone existir superfluamente por filósofos cuyo temperamento hace racionalistas; esta verdad no es sino el corazón muerto del árbol vivo; su existencia no tiene otro interés, sino el mostrarnos que para la verdad hay también su paleontología..." ("Pragmatism", 1ª edición, p. 74).

en algo puramente dinámico que va construyendo el mismo hombre a medida que ve en ella una razón de utilidad, siendo por lo tanto susceptible de modificación. Simplemente es "una manera práctica de mirar lo real y que consiste en preparar nuestra acción sobre lo que se va a producir a fin de utilizarlo para nuestros fines". La verdad se va haciendo y deshaciendo en el transcurso de las edades como aparecen y desaparecen las nubes en la superficie del cielo. No la descubrimos sino que la engendramos por nuestro juicio; no preexiste a nuestro juicio o a nuestra acción. La verdad, por lo tanto, es un valor práctico, vital. Una idea no tiene la verdad por sí misma, es una cualidad que ella adquiere y que obtiene gracias a los servicios que presta.

Constantemente se opera una selección en nuestras ideas, unas son acogidas, otras son desechadas; el criterio único de esta selección es la menor o mayor satisfacción que nos dan las ideas. De las cosas en sí nada sabemos; el entendimiento especulativo carece de todo valor real; sólo interesa y vale lo que encierra en sí alguna razón de practicidad. Esta es la así llamada "filosofía de la acción": nos movemos a obrar porque la existencia de esa cosa nos conviene ⁽²⁵⁾.

Resumiendo: lo verdadero está en interpretar una cosa según sus consecuencias prácticas ⁽²⁶⁾. El método pragma-

(25) W. James explica así su posición: "J'emploie l'expression "empirisme" pour indiquer que les conclusions les plus certaines touchant les matieres de fait ne sauraient etre considérées autrement que comme des hypotheses sujettes a etres modifiées au cours de l'expérience future." ("La volonté de croire", Paris, 1916, p. 13).

"Si no se puede percibir la diferencia práctica entre dos proposiciones, se concluirá que ambas se reducen a lo mismo y que toda discusión al respecto es vana." ("The Pragmatism", 1ª ed., p. 57).

(26) "Ante nosotros se ofrecen posibilidades oscuras, cuyo fondo se nos escapa. El absolutismo optimista querría asegurarnos enteramente sobre su contenido. El pesimismo querría considerarlas irremediabilmente malas. Nosotros no seremos ni optimistas ni pesimistas, seremos melioristas. Creemos que hay bien en el mundo y que podemos aumentarlo cooperando con nuestro esfuerzo." ("The Pragmatism", 1ª ed., p. 285).

tista de W. James aparta por lo tanto al hombre de las especulaciones, de las teorías, de los supuestos, para dirigirlo hacia los hechos, hacia los resultados, hacia la acción ⁽²⁷⁾.

Su ciencia de Dios. — Es interesante notar cómo en un país a primera vista tan progresista y positivo como los Estados Unidos haya podido prender el modernismo; pero éstas son reacciones de la misma naturaleza humana, psicológicamente explicables, que no puede contenerse con bienes y goces puramente materiales habiendo sido creada para gozar del Infinito Bien. Y el mismo W. James lo indica: "los americanos quieren hechos; quieren ciencias, pero también quieren religión" ⁽²⁸⁾.

W. James no puede librarse del influjo de su época, el siglo del positivismo y de la religión personal. Para él la escolástica carece de valor porque basa su filosofía en el entendimiento especulativo. Examina las distintas filosofías y comprueba que todas prometen la certidumbre, aunque por diferentes medios; entre ellas enumera también a la escolástica, la cual, según su opinión, admite como criterio de verdad la evidencia objetiva de las co-

⁽²⁷⁾ Creo que son suficientes estas nociones generales para poder entender lo que luego diremos acerca de Dios. Para una noción más detallada se pueden consultar los manuales de Historia de Filosofía, como Thonard, Tredici, Domínguez, Klimke, etc.

⁽²⁸⁾ "The Pragmatism", 1ª ed., p. 15.

El P. Castellani, de una manera bastante exagerada, al hablar de Emerson, nos da un interesante detalle de la mentalidad norteamericana de los tiempos de W. James: "Y sobre todo, lo interesante de Emerson es el reflejo de la mentalidad americana, preciosa al curioso de historia de la cultura: esa mezcla de religiosidad en decadencia, panteísmo filosófico, atrevimiento feroz de chico consentido, esnobismo mezclado con practicidad, optimismo con empirismo, y una cierta efervescencia de whisky dominando el conjunto, que caracterizan también a Walt Whitman, William James y a Marc Twain y de que se libró titánicamente Poe, quizás el único pensador genial (y frustrado) que ha producido Norte América." (Estudios, 1940, t. 64, p. 664).

sas ⁽²⁹⁾. Pero luego de haber expuesto claramente la naturaleza de esa evidencia objetiva, la rechaza por carecer de verdadero fundamento, basando su argumentación en el hecho de que este criterio de verdad, por estar en un plano especulativo, pierde toda su fuerza y valor ⁽³⁰⁾. De aquí saca W. James una conclusión notable desde el punto de vista psicológico: toda escuela filosófica rechaza el criterio de verdad que establecen las otras plenamente convencida que su criterio es el único que se encuentra en posesión de la verdad ⁽³¹⁾.

Siendo, por lo tanto, el entendimiento incapaz por sí mismo de alcanzar un signo infalible ⁽³²⁾ y por otra parte

⁽²⁹⁾ "L'orthodoxie scholastique à laquelle il faut toujours se reporter si l'on aime les théories clairement exposées, a parfaitement rendu cette conviction absolutiste dans ce qu'elle intitule la doctrine de l'evidence objective... Le fondement définitif de l'evidence qui s'attache à certaines propositions réside dans "l'adaequatio intellectus nostri cum re." La certitude qu'elle apporte implique, par rapport à la vérité que l'on envisage, une "aptitudinem ad extorquendum certum assensum", et par rapport au sujet, une "quietem in cognitione" qui accompagne la réception de l'objet dans l'entendement et qui ne laisse derrière elle aucune possibilité de doute; et dans toute cette opération, rien n'agit que "l'entitas ipsa" de l'objet et "l'entitas ipsa" de l'esprit." ("La volonté de croire", p. 33).

⁽³⁰⁾ "L'evidence et la certitude objective constituent certainement un très bel idéal, mais où pourrait-on les rencontrer sur cette planète qu'éclaire la lune et que visite le rêve? C'est pourquoi je suis moi-même un empiriste complet dans toute l'étendue de ma théorie de la connaissance humaine. Certes je vis de cette croyance pratique que nous devons faire des expériences, car c'est par là seulement que nous opinions croions en vérité. Mais considérer l'une d'elles —quelle qu'elle soit— comme définitive et à l'abri de toute correction, est une attitude tout à fait erronée: toute l'histoire de la philosophie le prouve." ("La volonté de croire", p. 35).

⁽³¹⁾ "...on ne saurait citer une seule proposition qu'un philosophe ait considérée comme évidente sans qu'un autre l'ait traitée de fausse ou ne ait du moins sincèrement discuté la légitimité... On n'a jamais pu s'accorder sur le critérium concret du vrai... Car de aquel cortege d'opinions contradictoires n'a-t-on point proclamé l'evidence objective et l'absolue certitude!" ("La volonté de croire", p. 35).

⁽³²⁾ "...aucun absolutiste n'a jamais compris que cette incertitude est inévitable, et que l'intelligence, même lorsque la vérité est directement inévitable, et que l'intelligence, même lorsque la vérité est directement à sa portée, ne peut la reconnaître à aucun signe infaillible." ("La volonté de croire", p. 36).

debiendo darse la verdad ⁽³³⁾, establece W. James la naturaleza de su filosofía, la cual se caracterizará por ese deseo de alcanzar la verdad pero de una manera completamente distinta a la escolástica ⁽³⁴⁾.

En la escolástica la verdad ya existe y se nos hace presente a nuestro entendimiento por la evidencia objetiva inmediata o mediata con que se manifiesta; es el "término 'a quo'" de donde parte todo nuestro conocimiento. En el pragmatismo la verdad se va haciendo, es un término al cual hay que llegar, "término 'ad quem'" ⁽³⁵⁾, basándose ese proceso o construcción de la verdad en el fenómeno de conciencia actual —lo experimentado— del cual no se puede dudar ⁽³⁶⁾.

Es evidente que según estas nociones generales no puede admitirse en el pragmatismo las pruebas escolásticas que demuestran la existencia de Dios. Es una absur-

⁽³³⁾ "En dépit de l'opinion du sceptique, je prétends résolument poser en principe que la vérité existe et que la destinée de notre entendement est de la connaître; sur ce point, je me sépare de lui absolument." ("La volonté de croire", p. 32).

⁽³⁴⁾ "Notez cependant que si, en tant qu'empiristes, nous abandonnons la doctrine de la certitude objective, nous ne prétendons point par là renoncer à la recherche ou à l'espoir de la vérité: nous attachons toujours notre foi à son existence, et nous croyons toujours améliorer notre position à son égard en dirigeant systématiquement vers elle nos expériences et notre réflexion." ("La volonté de croire", p. 37).

⁽³⁵⁾ "Ce qui nous sépare surtout des scholastiques est une question d'attitude. La force de leur système réside dans le principe, l'origine, le "terminus a quo" de leur pensée; la notre est dans le résultat, la fin, le "terminus ad quem". Nous n'avons pas à rechercher d'où provient l'idée mais où elle conduit. L'empiriste ne se demande pas dans quelle région une hypothèse a pris naissance, si elle s'est insinuée de gré ou de force, si la passion l'a dictée ou si le hasard l'a suggérée: mais lorsque cette hypothèse se trouve confirmée par le cours général de la pensée, c'est alors qu'il la déclare vraie." ("La volonté de croire", p. 37).

⁽³⁶⁾ "Il n'est qu'une vérité qui soit absolument certaine et que le scepticisme pyrrhonien lui-même laisse debout: c'est que le phénomène de conscience actuel existe. Mais cela n'est que le point de départ de la connaissance l'acceptation d'une donnée sur laquelle on philosophera". ("La volonté de croire", ³⁵). Gran verdad ha dicho W. James, quizás sin darse cuenta, pues el hecho de conciencia es el punto de partida de toda nuestra filosofía.

didad exigir pruebas y confirmaciones a nuestro entendimiento, pues no las puede dar. Los argumentos escolásticos carecen, por lo tanto, de valor⁽³⁷⁾. Todas las pruebas de una Causa Primera, de un Supremo Legislador y Ordenador son cosas pasadas de moda que el progreso de nuestro siglo, el evolucionismo científico y el ideal democrático se han encargado de desvanecer⁽³⁸⁾.

Una vez rechazada la filosofía escolástica, el filósofo americano trata de levantar su doctrina acerca de Dios.

(37) "Les arguments par lesquels on démontre l'existence de Dieu ont soutenu pendant des siècles les assauts répétés des penseurs incrédules, comme des remparts battus par les vagues. Le flot qui lentement les désagrége les laisse encore debout aux yeux des croyants. Pour celui qui croit en Dieu, ces arguments sont solides, pour l'athée ils sont ruineux... Je ne discute pas ces arguments. Il me suffit que tous les philosophes, depuis Kant, les aient considérés comme négligeables. Ils ne peuvent plus servir de base à la religion. L'idée de cause est trop obscure pour qu'on puisse bâtir sur elle toute une théologie. Quant à la preuve par les causes finales, le darwinisme l'a bouleversée. Les adaptations que présente la nature, n'étant que des réussites hasardeuses parmi l'innombrables défaites, nous suggèrent l'idée d'une divinité bien différent du Dieu que démontrait le finalisme". ("L'Expérience religieuse", Paris, 1906, p. 369).

(38) "La construction théologique qui paraissait si vivante à nos ancêtres, avec sa durée bornée pour le monde, sa création tirée du néant, sa moralité son eschatologie juridique, son goût pour les récompenses et les punitions et sa manière de présenter Dieu comme un organisateur, un "gouverneur moral" et intelligent; tout cela est aussi étrange, pour les oreilles de la plupart d'entre nous, que si c'était la religion d'une peuplade sauvage en quelque région lointaine. Les vues plus vastes que l'évolutionnisme scientifique a ouvertes et la marée montante de l'idéal social démocratique ont changé le type de notre imagination, si bien que l'ancien théisme monarchique est vieilli ou en train de vieillir. La place du divin dans le monde doit être plus organique et plus intérieure. Un créateur extérieur à l'univers et à ses institutions, cela peut encore s'enseigner à l'Eglise, grâce à des formules que leur inertie même empêche de disparaître; mais la vie s'en est retirée, nous évitons de nous y appesantir; la vie véritable de notre cœur n'est plus là, mais autre part... Les seules opinions vraiment dignes d'attirer notre attention appartiennent au même ordre d'idée que ce qu'on peut appeler en gros la vision panthéiste, c'est-à-dire la vision de Dieu considéré comme immanent à l'univers, plutôt que comme le créant du dehors, et aussi de la vie humaine considérée comme faisant partie de cette réalité profonde". ("La Philosophie de l'Expérience", Paris, 1914, p. 28-29).

Todo se basa en el sentir, el palpar a Dios obrando en nuestras potencias afectivas ⁽³⁹⁾. Dios existe porque yo lo siento; esto me lo dice el mismo sentido común. Es absurda toda interpretación del mundo, como el Monismo, que basa sus afirmaciones en disquisiciones especulativas enteramente inverosímiles y falsas ⁽⁴⁰⁾. Toda verdadera filosofía de Dios se ha de fundamentar en el examen de las manifestaciones de las experiencias religiosas. La religión es un asunto puramente personal ⁽⁴¹⁾.

En la realidad hay tantas formas de experiencia religiosa como individuos religiosos. La religión ocupa un lugar en la vida y cada uno la ejercita según su propio temperamento y su propio genio.

Religión y Ciencia. — Ciencia y religión ocupan en la filosofía de W. James campos diferentes. No se puede, con todo,

(39) "Considerando la multiplicidad de las religiones dogmáticas y esa índole emocional que permanece casi siempre idéntica en las diferentes religiones, piensa W. James que la médula de la religión está en esa índole emocional. Y ciertamente esa emoción religiosa, que es una consecuencia de una inquietud nacida del desorden que uno nota en sí, es alegre, libertadora, vigorizante, suavizante, llenando de deleite la vida. Es la experiencia de la unión del "Ego" concio, poco ordenado, con un "Ego" Superior, por el cual se adquiere la libertad y la redención. Hace W. James buenas observaciones sobre variadas experiencias, pero ofrece ideas poco claras acerca de la religión, de lo inconcilio y de cosas semejantes". (P. A. Wilwoll, S. I.; Manuscript: Adnotationes in Psychologiam religiosam, p. 13).

(40) "J'appelle empirisme radical celui qui veut voir dans ce pluralisme la forme permanente du monde et qui admet comme élément éternel l'expérience dans toute sa crudité. Quel que soit le point de vue ou il se place, le monde ne lui apparaîtra jamais comme un fait absolument un. Des possibilités réelles, des indéterminations réelles, des commencements réels, des fins réelles, un mal réel, des crises, des catastrophes, des afiranchissements réels, un Dieu réel et une vie morale réelle, toutes ces notions peuvent subsister dans l'empirisme tel que le sens commun les conçoit et sans que cette philosophie puisse songer à les "dépasser" ou à les réinterpréter sous la forme moniste". ("La volonté de croise", p. 15).

(41) "Le critérium expérimental de la valeur des hypotheses religieuses relatives à l'univers, le seul moyen qui nous soit offert de les déclarer vraies ou fausses, réside dans l'examen des croyances individuelles actives et de leur expression spontanée dans la vie." ("La volonté de croire", p. 17).

concebir ningún conflicto entre una y otra, "puesto que la religión atiende a las vicisitudes del sentimiento, que constituye el centro de nuestra personalidad, mientras que la ciencia no tiene que ver más que con los fenómenos representados y se limita a observar y anotar su curso habitual. Por otra parte, ciencia y religión están enlazadas entre sí. Tienen un mismo fin: la felicidad y el poder del hombre; un mismo método: la experiencia, la inducción y la hipótesis; un mismo terreno de experimentación: la conciencia humana, de la cual la religión es el todo, la ciencia es sólo una parte" (42).

La ciencia se basa en la experiencia de los fenómenos sensibles. Nos puede dar a conocer las manifestaciones de las cosas, pero es incapaz de demostrar su valor si no busca el apoyo del criterio de utilidad (43). Con todo el progreso y la importancia que ha adquirido la ciencia en nuestros últimos siglos es inmenso y sería tenido por inculto el que la mirara con gesto despectivo. Sin embargo, hay que

(42) Esta suele ser la mente de todos los modernistas. Oigamos, por ejemplo, a M. Loisy: "Le monde a deux faces, la face visible, phénoménale, matérielle, directement observable, qui est le domaine de la science, et la face invisible, intérieure, spirituelle, pressentie plutôt que perçue, désirée plutôt qu'observée, qui est le domaine de la foi. L'objet paraît commun, et il ne l'est pas, bien qu'il soit au fond le même pour la foi et pour la science; car la foi et la science ne regardent pas du même côté... La foi n'est pas la conclusion d'un syllogisme bien construit, c'est l'intuition certaine et obscure, instinctive et volontaire, respectueuse et confiante du fait religieux qui est Dieu révélé en Jésus-Christ et dans l'Eglise." (*Mémoires*, t. 1^{er}, p. 471-73. Citado por J. Lebreton en "Etudes", París 1932, t. 210, p. 269).

(43) "La science peut nous dire ce qui existe: mais pour comparer la "valeur" aussi bien de ce qui existe que de ce qui n'existe pas, nous devons consulter non point la science mais ce que Pascal appelle notre cœur. La science elle-même consulte son cœur lorsqu'elle considère comme bien supérieures la certitude définitive et l'élimination des fausses croyances. Demandez-lui de prouver son affirmation et elle ne pourra que la répéter comme un oracle, ou montrer que cette certitude et cette élimination apportent à l'homme toutes sortes d'autres biens, que le cœur humain proclame déjà." ("La volonté de croire", p. 42).

confesar que lo que sabemos es una gota de agua perdida en el inmenso mar de nuestra ignorancia⁽⁴⁴⁾.

Por encima de las ciencias admite una nueva experiencia que podríamos llamar emocional. El sujeto de ella no es el entendimiento, sino nuestra naturaleza afectiva. Entramos en el nuevo dominio de la religión donde se nos manifestará la idea de Dios⁽⁴⁵⁾. En este dominio la experiencia religiosa se da a conocer por la fe y la creencia. Veamos lo que entiende W. James por estas palabras, sobre las cuales levantará toda su ciencia de Dios. "Fe es la creencia en una cosa de cuya existencia real podemos teóricamente dudar". Y como para él todo criterio de verdad está puesto en la capacidad que tiene una cosa de provocar a la acción, la fe ha de consistir en el estar preparado a obrar por una causa cuyo buen suceso no está establecido de antemano⁽⁴⁶⁾. La facultad que produce en nosotros la fe es la creencia cuyo único fin es permitirnos vivir. Su misión es hacernos vivir a la luz de nuestras aspiraciones religiosas y darnos ocasión de obrar como si el

(44) "Notre science n'est qu'une goutte d'eau, notre ignorance, c'est une mer. La seule chose que l'on puisse affirmer avec quelque certitude, c'est que le monde de notre connaissance naturelle actuelle "est" enveloppé par un monde plus vaste d'une "certaine" espece dont les propriétés constitutives nous échappent jusqu'à présent." ("La volonté de croire", p. 73).

(45) "Je voudrais vous montrer maintenant ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été clairement mis en lumière, à savoir que non seulement la croyance (telle qu'elle est mesurée par l'action) devance et doit devancer continuellement l'évidence scientifique, mais qu'il existe un certain ordre de vérités que la croyance a pour effet de créer autant que de découvrir; au regard de celles-ci, la foi est non seulement licite et appropriée, mais essentielle et indispensable. Ces vérités ne peuvent devenir vraies tant que notre foi ne les a pas rendues telles." ("La volonté de croire", p. 116).

(46) "La foi signifie la croyance en une chose au sujet de laquelle le doute théorique demeure encore possible; et comme le critérium de la croyance réside dans une disposition à l'action, on peut dire que la foi consiste à être prêt à agir pour une cause dont le succès n'est pas établi d'avance." ("La volonté de croire", p. 110).

mundo invisible que despiertan en nosotros esas aspiraciones fuera una realidad ⁽⁴⁷⁾.

Tanto una como otra definición son bien diferentes de lo que entendemos nosotros por fe y creencia. Comparemos esas definiciones con las que nos da S. Tomás. Hablando de la fe, la define: "La fe es un hábito de la mente por el cual se inicia en nosotros la vida eterna, haciendo que el entendimiento dé su asentimiento a cosas (o verdades) que no aparecen demostradas a la razón..." La fe se diferencia de todos los otros actos que pertenecen al entendimiento. Pues en cuanto se la llama "argumento" se distingue de la opinión, de la sospecha y de la duda en las cuales no hay una firme adhesión del entendimiento a una cosa; y en cuanto se aplica a "las cosas que no aparecen" (probadas) se distingue de la ciencia y del conocimiento de los primeros principios los cuales demuestran sus verdades" ⁽⁴⁸⁾. Y cuando trata el creer, dice: "El creer es un acto del entendimiento por el cual presta el hombre su asentimiento a una verdad divina, movido por el imperio de la voluntad que se encuentra bajo la acción de la gracia" ⁽⁴⁹⁾. Vemos por estas definiciones que en nuestra filosofía el contenido intelectual es algo esencial en el acto de fe, de tal manera que si tenemos fe y creemos es porque admitimos el testimonio de Dios que nos puede revelar cosas que sobrepasan el alcance de nuestra razón. Para W. James, por el contrario, no son más que empujes hacia un desconocido, palpitos de nuestra naturaleza afectiva que admite a Dios y por lo tanto a la religión, no porque

(47) "...nos facultés de croire ne nous ont point été données pour créer des orthodoxies et des hérésies, mais pour nous permettre de vivre. Ajouter foi à nos aspirations religieuses, c'est donc avant tout vivre à la lumière de ces aspirations, et agir comme si le monde invisible qu'elles suggerent était réel. C'est un fait de la nature humaine que les hommes peuvent vivre et mourir en s'appuyant sur une sorte de foi indépendante de tout dogme et de toute définition." ("La volonté de croire, p. 76).

(48) S. Th. II-II, q. 4, a. 1, in c.

(49) S. Th. II-II, q. 2, a. 9, in c.

compruebe en esas ideas una verdad objetiva patente y manifiesta, sino porque en la construcción y aceptación de esas verdades, de cuyo contenido intelectual siempre dudará, ve un provecho, una utilidad para la buena marcha del mundo actual.

Resumiendo, podemos concluir que en la filosofía de W. James tanto la ciencia como la religión se mueven en distintos planos sin molestarse entre sí. La primera se basa en la experiencia sensible; la segunda en una experiencia más elevada, la llamada experiencia emotiva o sentimental, pero tanto una como otra se justifican en la razón de utilidad y progreso que encierran para la humanidad, teniendo prioridad la experiencia religiosa por entrañar bienes más íntimos y vitales para el hombre.

Nosotros por el contrario fundamentamos la religión y la ciencia sobre una misma potencia, la intelectual. Una y otra encuentran su justificación en la inteligencia, aunque las dos, en diferentes grados, permiten la intervención activa de la voluntad. La ciencia investigando los principios y las consecuencias de las leyes físicas, inamovibles y fijas, da poco lugar a la acción libre de la voluntad; por esto en el campo científico están casi todos de acuerdo en la explicación de los fenómenos naturales. La religión, en cambio, interesa a todo el hombre. Ilumina la inteligencia y mueve la voluntad a obrar; su plano de acción está sobre todo en la práctica. El hombre, "ser libre", puede seguir los dictados de su razón que le expresan el modo de adorar a su Creador y Señor y puede también, si quiere, apartarse de esos dictados siguiendo el bien particular de sus apetitos inferiores. Este es el signo característico de la religión que la diferencia de la ciencia. El conocimiento científico no exige la práctica de sus leyes, basta verlas y admitirlas: en él no se merece. La religión obliga al hombre a practicar los preceptos que su Creador ha establecido, dejándole con todo la libertad física de poder o no apartarse de ellos. Los actos, por tanto, de religión son meri-

torios en cuanto proceden del libre albedrío que posee la voluntad humana.

Santo Tomás nos hace ver esta diferencia en el merecer, al hablar del acto de fe: "En la ciencia se pueden considerar dos cosas: el "asentimiento" que da la ciencia a la cosa conocida y la "consideración" de la cosa que se quiere conocer. El asentimiento de la ciencia no depende del libre albedrío, porque el que conoce es obligado a dar su asentimiento por la eficacia de la demostración y por lo tanto el asentimiento de la ciencia no es meritorio. Pero la consideración actual de la cosa que se quiere saber depende del libre albedrío; pues la consideración o no consideración de una cosa está en la potestad del hombre. Y por lo tanto la consideración de la ciencia puede ser meritoria, si se refiere a un fin de caridad, es decir, a la gloria de Dios o a la utilidad del prójimo. En la fe por el contrario tanto el asentimiento como la consideración dependen del libre albedrío y por lo tanto con respecto a una y a otro el acto de fe puede ser meritorio..."⁽⁵⁰⁾.

TERCERA PARTE

EL SENTIMIENTO DE DIOS

El método psicológico de W. James. — W. James explica nuestro conocimiento de una manera muy interesante. Divide nuestro proceso psicológico cognoscitivo en tres estadios: el primero pertenece a la experiencia, el segundo a la reflexión y el tercero a la voluntad. De estos tres estadios nace lo que él llama la "acción refleja" de nuestro proceder⁽⁵¹⁾. Este ha sido, según él, el gran descu-

⁽⁵⁰⁾ S. Th. II-II, q. 2, a. 9, ad 1.

⁽⁵¹⁾ "D'une façon générale, toute personne instruite sait ce que l'on entend par action réflexe... Il n'en est aucune (action) à laquelle on ne puisse, au moins indirectement, assigner pour origine une impression sensuelle... L'unité structural du système nerveux constitue en fait un "triade" dont aucun des trois éléments ne possède

brimiento de la generación actual. Su importancia es tan grande que sobrepasa los límites de la psicología para llegar hasta la explicación del mismo Dios ⁽⁵²⁾ pues estos tres estadios de nuestra facultad cognoscitiva justifican psicológicamente la razón de utilidad que deben mostrar las cosas para ser admitidas por la voluntad y provocar a la acción ⁽⁵³⁾.

La explicación de la experiencia religiosa se hace a la luz de esa teoría general. El contacto directo de Dios con nuestra alma está todo en razón de nuestra naturaleza volitivo-emocional ⁽⁵⁴⁾.

une existence indépendante. La sensation n'existe qu'en vue d'éveiller le processus central de la réflexion, et celui-ci en vue de produire l'acte final. Toute action est ainsi une réaction sur le monde extérieur; et l'état intermédiaire appelé considération contemplation ou pensée, n'est qu'un état de transition, le fond d'une boucle dont les deux extrémités s'appuient sur le monde extérieur...

"En résumé, dans la nature humaine, le département de la volonté domine à la fois le département de l'entendement et celui de la sensation; ce qui signifie en langage courant que nos perceptions et nos pensées n'existent qu'en "vue de l'action." ("La volonté de croire", p. 132).

⁽⁵²⁾ "Je vous invite donc à considérer avec moi les conséquences spéculatives que semblent impliquer cette grande découverte de notre génération. Déjà elle domine tous les résultats nouvellement acquis en psychologie; mais j'aimerais examiner si elle ne dépasse pas de beaucoup les limites de la psychologie par atteindre à la théologie elle-même. Les rapports de la doctrine de l'action réflexe avec une doctrine aussi importante que le théisme..." ("La volonté de croire", p. 133).

⁽⁵³⁾ "En attendant, nous apercevons déjà une conséquence et une conclusion communes à tirer de notre théorie de l'acte mental réflexe. Un entendement construit sur le modèle du réflexe "ternaire" doit d'abord recevoir une impression de l'objet qu'il rencontre; puis définir cet objet et décider quelles mesures actives sa présence doit provoquer; et en dernier lieu, réagir. La phase de la réaction dépend de la phase de la définition, et toutes les deux, sans doute de la nature de l'objet cause de l'impression." ("La volonté de croire", p. 141).

⁽⁵⁴⁾ "J'entends par là que la faculté de concevoir ou de construire —qui forme le département médial de l'esprit— fonctionne "exclusivement en vue de certaines fins" qui n'existent aucunement dans le monde des impressions reçues par la voie des sens, mais qui sont déterminées par "notre moi émotif et pratique". Cette faculté transforme notre monde d'impressions en un monde totalement différent, le monde de notre conception, et cela dans le seul intérêt de notre nature volitive. Détruisez notre nature volitive, nos desseins subjectif

El entrar en un gigantesco templo entre los suaves acordes de un órgano oculto..., el verse sobreviviente de un bombardeo aéreo..., el sentir el alma sobrecargada de un misterioso respeto ante la inmensidad del mar cuyas aguas se hunden en la obscuridad de la noche..., estos y otros tantos hechos provocan un estado especial en el interior de nuestra conciencia al que damos el nombre de fenómeno religioso. Este estado especial se caracteriza por la emoción sentimental que se apodera de todo nuestro ser; sentimiento que encierra en sí la idea de Dios.

Al estudiar estos fenómenos especiales llegamos a la conclusión que todos estos sentimientos pertenecen a la naturaleza humana. "Ese sentimiento de presencia en ausencia de todo objeto dado por los sentidos, nunca —dice W. James— ha sido convenientemente explicado por el racionalismo. En el sujeto que lo experimenta sobrevive a todas las razones que se le dan para que lo tenga por ilusorio; así sucede con la creencia de la realidad de los sentidos⁽⁵⁵⁾. De aquí, concluye el filósofo norteamericano, las manifestaciones religiosas no son en el hombre caracteres adventicios y extraños: forman parte de un grupo de manifestaciones que surgen de la propia naturaleza humana.

Por una interesante anomalía en lo que respecta a la experiencia religiosa que es lo que capta nuestra atención

particuliers, nos préférences, nos gouts pour certaines effects, certaines formes, certaines ordres, et'il ne restera plus le plus léger motif pour que l'ordre brut de notre expérience soit modelé à nouveau. Mais notre constitution volitive entraîne inévitablement cette nécessité de modeler notre expérience. Le contenu du monde est "donné" à chacun de nous dans un ordre si étranger à nos interets subjectifs, que notre imagination arrive difficilement à nous le décrire. Nous sommes contraints de briser entièrement cet ordre; puis, en triant les éléments qui nous concernent, en les reliant à d'autres éléments éloignés avec lesquels nous les considérons comme apparentés, nous nous trouvons à meme d'élaborer des séries de successions et de tendances de prévoir des possibilités particulières, de goûter la simplicité et l'harmonie succédant au chaos." ("La volonté de croire", p. 136).

(55) Citado en el libro "Ciencia y Religión", p. 292.

actualmente será la misma psicología la que refute a W. James. Si esa experiencia provoca un proceso psicológico, una inclinación hacia un bien real o aparente no es por esa emoción o sentimiento religioso que se produce en uno, sino por el contenido intelectual que en sí encierra del cual la emoción no es más que una consecuencia. Ahora bien, como James niega precisamente la objetividad de esa idea encerrada en el sentimiento, nunca podrá esa "pura experiencia emotiva" provocar la aparición de una verdad. El puro sentimiento religioso desprovisto de su contenido intelectual no nos puede mostrar la utilidad de una cosa porque la utilidad supone el bien y el bien exige necesariamente la existencia de esa cosa y que el entendimiento la presente como buena a la voluntad. "Es evidente —dice S. Tomás— que en la realidad "ser y bien" son una misma cosa, con la única diferencia que el bien agrega al ser una razón de apetibilidad" ⁽⁵⁶⁾. Y es de esa razón de apetibilidad de donde nacen los afectos y sentimientos que se siguen. Y el mismo Santo al hablarnos del conocimiento que tiene el conocimiento de las otras potencias, repone el principio de todos los afectos del alma en el mismo entendimiento que los conoce: "Los afectos del alma... están en el entendimiento como el principiado está en el principio en el cual se encuentra la noción de principiado" ⁽⁵⁷⁾.

El contacto del alma con Dios. — Con gran interés los pseudo-místicos de todos los tiempos y en nuestros días los teóricos de la experiencia religiosa insisten en una cierta inmanencia de Dios, presente en el fondo de todas las conciencias y dirigiendo ocultamente los movimientos del ser humano para que el hombre, interpretándolos, vea en ellos manifestaciones de la divinidad. El hombre se encuentra bajo la acción divina como un pedazo de hierro se halla bajo la influencia de un po-

⁽⁵⁶⁾ S. Th. I, q. 5, a. 1, in c.

⁽⁵⁷⁾ S. Th. I, q. 87, a. 4, ad 3.

deroso y oculto imán. Con este ejemplo, James quiere darnos a conocer la manera cómo Dios obra en nuestro ser⁽⁵⁸⁾. Según él tenemos una experiencia inmediata del Ser Divino; se sienten como los toques purificadores del Infinito. Dios se nos revela por momentos bajo la forma de una actividad superior que quiere purificar nuestra alma⁽⁵⁹⁾.

El mismo nos confiesa que ignora la naturaleza de esas ideas espirituales y divinas, pero que por eso no deja de sentirlas y de estar persuadido que transforman y enriquecen nuestra vida⁽⁶⁰⁾. Expresando finalmente la manifestación conciente de ese contacto con Dios en una especie de comunión espiritual, un sentimiento de completo abandono en manos de lo absoluto, de la divinidad⁽⁶¹⁾.

(58) "Imaginons un barreau de fer qui serait doué d'une vive conscience magnétique; sans aucune représentation, il sentirait pourtant les diverses modifications de son état magnétique sous l'influence des aimants qui se déplacent autour de lui: ces impressions détermineraient en lui, d'une façon consciente, diverses attitudes et diverses tendances. Impuissant à nous décrire l'aspect des objets dont l'action ferait frémir ses molécules, il aurait néanmoins un vif sentiment de leur présence réelle et de leur souveraine importance pour tout son être." ("L'expérience religieuse", p. 47).

(59) "...une sphere d'existence que notre conscience ordinaire ne peut atteindre et dont l'action ne s'exerce sur nous que par intermittences... L'impression ressentie par le sujet dans ce phénomène est qu'un principe spirituel, qui en un sens fait partie de lui-même et qui cependant en est distinct, exerce sur son foyer d'énergie personnelle une influence vivifiante et régénératrice qui lui paraît incomparable." ("L'expérience religieuse", p. 433).

(60) "Ce que sont en elles-mêmes les réalités spirituelles les plus hautes, le l'ignore... Mais tout ce que je sais et tout ce que je sens, tend à me persuader qu'en dehors du monde de notre pensée consciente, il en existe d'autres, ou nous puisons des expériences capables d'enrichir et de transformer notre vie." ("L'expérience religieuse", p. 282).

(61) "Le sentiment de communion spirituelle avec Dieu, qui caractérise les moments les plus élevés de la conscience théiste, peut être dépeint comme l'unité en Dieu", du fond même du théisme, une doctrine moniste simple s'élever. Mais cette conscience que je possède d'un abandon de moi, d'une union pratiquement absolue avec l'objet divin de ma contemplation, diffère entièrement de l'identité substantielle. L'objet Dieu et le sujet Moi font deux. Je m'avance simplement vers Lui, et Je constate son existence comme donnée; et à mesure que je m'unis es fait à ce donné, je me perçois comme un phénomène numériquement distinct de cette divinité dont l'éclat rejaillit sur moi." ("La volonté de croire", p. 152).

William James establece que en nuestra subconciencia estamos en comunicación íntima con un mundo inaccesible al "yo" conciente, el cual, puesto en presencia de realidades que aventajan a su potencia de comprensión y de expresión, trata de obtener alguna representación proporcionada que haga patente esa existencia y ésto lo logra por el sentimiento religioso.

El filósofo norteamericano explica este contacto aplicando las teorías que en 1886 dió a luz un psicólogo experimental muy poco conocido, Myers. "Según Myers, la personalidad humana se compone en cierta manera de tres concéntricos: 1º foco o parte central; 2º margen, que se extiende alrededor de este centro hasta un límite marcado por la desaparición, cuando menos aparente, de la conciencia; y 3º más allá del "yo" marginal. Myers piensa que ha demostrado experimentalmente la existencia de otro "yo" en cuya comparación los dos precedentes, que no difieren entre sí más que por el grado, constituyen uno solo, el "yo" que sirve de umbral a la conciencia, el "yo" subconciente o "subliminal", especie de segunda conciencia que en la vida ordinaria es desconocida de la conciencia propiamente dicha. El hombre mediante una parte de su ser que excede a su "yo" conciente se pone en relación con otro mundo distinto del que lo rodea y con seres que por ese motivo se pueden llamar espirituales. Esta teoría es la que mejor explica los fenómenos religiosos" (62). Resumiendo, los bordes extremos de la conciencia, según W. James, serían continuados por un "yo" más grande", un "yo superior" de donde nacerían todos los sentimientos religiosos que experimenta el hombre (63). Ahora bien; debiendo estas impresiones y emociones religiosas variar necesariamente con los tiempos, los medios de vida y los individuos, es conveniente que cada persona considere los

(62) "Ciencia y Religión", p. 302.

(63) Estas teorías del "yo subliminal" se pueden leer en "L'expérience religieuse", p. 398-410.

fenómenos religiosos de la manera que para ella sea más eficaz.

Con estas últimas consideraciones W. James derrumba el valor positivo de la religión que se fundamenta en una idea de Dios que no se siente en una experiencia personal sino que se prueba objetivamente en el orden y armonía que reina en el mundo y en los efectos existentes que finalmente deben reconocer una Causa Primera y Necesaria.

Podemos cerrar la exposición de la doctrina de W. James con las palabras del P. Descoqs: "Por el "yo subconciente" entraríamos en relación con una Fuerza, una Vida, una Realidad, más grande, más extendida que el sujeto". La existencia de esta realidad no se puede poner en duda como no se puede poner en duda la necesidad que sentimos de llevar una vida mejor. Esta realidad que se llama Dios, es por otra parte finita, se reduce a los "yo sobre-humanos" que nos rodean. La última palabra de James es por un panteísmo pluralista y finito, es decir, en suma, un ateísmo⁽⁶⁴⁾.

En medio de las confusiones y oscuridades de esta doctrina no deja de haber un pequeño resplandor de verdad. W. James pone un contacto subconciente con un "yo superior" que para él reviste la idea de Dios. Dejando a un lado ese "yo superior divino" concepción falsa y abiertamente panteísta, es verdad que la escolástica admite esa presencia de Dios en el alma, aunque ésta no la pueda directamente conocer.

Dejemos que el Santo Doctor nos explique la razón de esta imposibilidad. En el tratado que dedica a la mente en el libro "De Veritate", nos da la siguiente respuesta en el capítulo que intitula "Si puede nuestra mente en esta vida ver la esencia divina". "Nuestra mente —dice— junto con la posibilidad de entender que es algo propio a su naturaleza, tiene común con las otras cosas, el existir: de donde

(64) Descoqs, "Theologia Naturalis, Vol. I, p. 670.

por más que en ella esté Dios no es necesario que esté siempre como una forma inteligible; basta que esté como dando el ser, de la misma manera que está en las otras criaturas. Y aunque a todas las criaturas les dé comúnmente el ser, con todo a cada una en particular le da también su propia manera de ser; y así no solamente está en todas por esencia, presencia y potencia, sino también se encuentra de diversa manera en las diversas criaturas y en cada una según su propia manera de ser" (65).

Y más abajo en el mismo capítulo: "...por más que la divina esencia esté presente a nuestro entendimiento, no está unido a él como una forma inteligible que pueda ser entendida, si no es ayudado por la perfección que le confiere la luz de la gloria. Pues nuestra mente no tiene la facultad de poder ver a Dios en su esencia antes de que sea ilustrada por la ya dicha luz" (66).

Resumiendo el pensamiento del Santo tenemos que Dios está presente en nosotros como entes contingentes y que esa presencia es necesaria para podernos mantener en el ser, pero de esa presencia sólo tenemos noticia a posteriori, ya probada la existencia de Dios por medio del razonamiento que asciende a la Causa Primera y Necesaria de los fantasmas de sus efectos sensibles (67).

Valor de este sentimiento. — A pesar que la teoría de W. James falla en sus fundamentos no se puede negar que ha tenido felices aciertos. Sobre todo nos ha hecho ver la gran importancia que tiene el afecto en nuestra vida práctica. Si no fuera por el sentimiento que acompaña muchas de nuestras decisiones prácticas nunca lograríamos muchas cosas que nos proponemos alcanzar. W. James ilustra este punto con el

(65) De Verit., q. 10, a. 11, ad 8.

(66) De Verit., q. 10, a. 11, ad 11.

(67) "Se ha de decir que Dios es conocido en el campo natural por los fantasmas de sus efectos" (I, q. 12, a. 12, ad 2). O como dice el P. M. Rast "no basta una presencia de Dios meramente ontológica, sino también es necesaria una presencia psicológica". (Theologia Naturalis, p. 73, n. 130).

ejemplo del joven que se propone conquistar una joven para hacerla su esposa. A pesar que en ese propósito hay un contenido intelectual, con todo, el sentimiento juega en él un papel preponderante. Es la naturaleza afectiva la que provoca una reacción y coadyuva eficazmente a la obtención de ese fin que por un procedimiento puramente intelectual nunca sería alcanzado ⁽⁶⁸⁾.

Con esta teoría general W. James descende a las aplicaciones particulares en el terreno religioso. Siempre es consecuente con su doctrina. Ante todo el sentimiento religioso tiene una gran importancia. La religión es una función eterna del espíritu humano y en esto estamos enteramente de acuerdo ⁽⁶⁹⁾.

También admitimos sus interesantes observaciones sobre las prácticas religiosas con tal que conceda en ellas la prioridad de una acción intelectual. El filósofo norteamericano, en efecto, pone como causa única de la devoción el contacto emotivo, personal y directo del alma con la divinidad. En esta afirmación lo falso se mezcla con lo verdadero; será, por lo tanto, la luz de S. Tomás la que establecerá la distinción. La devoción es un acto de la voluntad, el cual reconoce dos causas: una extrínseca y principal que es el mismo Dios y en este punto está en cierta manera de acuerdo con James; y otra intrínseca propia nuestra que es la meditación o contemplación de las grandezas y benefi-

⁽⁶⁸⁾ "Combien de coeurs féminins sont domptés simplement par l'ardente insistance de l'homme qui "veut" en être aimé et qui se refuse à croire que cet amour soit impossible! Ici le désir d'une certaine sorte de vérité détermine l'existence de cette vérité particulière, et il en est de même dans d'autres cas sans nombre. Qui donc parvient aux avancements, aux faveurs, aux emplois lucratifs, si ce n'est l'homme qui leur fait jouer dans sa vie le rôle d'hypothèses vivantes, qui les escompte, qui leur sacrifie par anticipation d'autres biens et encourt même à l'avance toutes sortes de risques pour les obtenir?" ("La volonté de croire", p. 44).

⁽⁶⁹⁾ "Du point de vue psychologique, la religion peut repousser les attaques de ses adversaires. Vraie ou fausse, avec ou sans contenu intellectuel, elle n'est pas un anachronisme, elle n'est point une survivance, elle est une fonction éternelle de l'esprit humain." ("Expérience religieuse", p. 423).

cios de Dios. Ahora bien, como esta meditación supone un contenido intelectual (la meditación es un acto del entendimiento) y como por otra parte (y ésto lo repite frecuentemente el Santo), sólo conocemos a Dios "mediatamente" en el orden natural a través de sus efectos, se sigue que la devoción nace luego de probada la existencia de Dios; y en ésto difiere el Santo de James que quiere hacer de la devoción un sentimiento que fluye inmediatamente del contacto divino ⁽⁷⁰⁾.

Las mismas consideraciones repite acerca de la oración y demás prácticas exteriores, las cuales pueden admitirse en tanto que se expliquen por las palabras del Santo Doctor: "La oración es un "acto de la razón" por la cual se ruega a un Superior, como el imperio es un acto de la razón por el cual el inferior es obligado a algo; a aquel por lo tanto le corresponde orar, que tenga razón con la cual pueda hacerlo y que tenga un Superior a quien pueda dirigirse ⁽⁷¹⁾. Sin razón no hay, por lo tanto, oración validera.

Sus peligros. — La experiencia personal despoja a la religión de toda seguridad y certidumbre. Los dogmas y las verdades trascendentales sobre las que se fundamenta la religión son construcciones intelectuales de las que se puede tranquilamente dudar. Lo único positivo y real es la experiencia personal que variará según las características y peculia-

⁽⁷⁰⁾ S. Th. II-II, q. 82, a. 3, in c.

⁽⁷¹⁾ S. Th. II-II, q. 83, a. 10, in c. El P. Lindworsky explica de la siguiente manera las características irracionales de la oración: "Lo irracional se introduce (en la oración) como en las costumbres, porque el modo de orar no se desarrolla a igual paso que el concepto de Dios, sino que, como todo lo revestido y fijado en formas exteriores, ofrece mayor resistencia a toda variación. Se cree, claro está, poco a poco en la omnipresencia del Ser Supremo, pero se piensa que se ora con más eficacia haciéndolo a gritos.

"Las casualidades de las asociaciones causan también aquí, como en el pensar en general, muchos momentos irracionales: el concepto de Dios más perfecto contiene en sí la inmutabilidad, como atributo, pero el hombre sencillo, al orar, se porta lo mismo que si tuviera que hacer que Dios mudara lo que ya había determinado." ("Psicol. Experimental", p. 383).

ridades de cada individuo. No hay una única religión verdadera; todas pueden serlo con tal que encierren valores prácticos que muevan a la acción y que no obstaculicen la actividad de los demás.

De aquí se sigue un falso concepto de la tolerancia. El hombre verdaderamente religioso ha de ser tolerante con todas las otras religiones, pues todas pueden ser idénticamente verdaderas, no siendo más que expresiones y símbolos externos de esa interna experiencia personal⁽⁷²⁾. Concepción extraña y peculiar, muy divulgada actualmente, nacida del pragmatismo de su filosofía, bien diferente, por cierto, de la verdadera tolerancia del que posee la verdad que ha de ser siempre suave y comprensivo con el que erra, pero no ha de admitir de ninguna manera su error⁽⁷³⁾.

Concluyamos la tercera parte de este trabajo rindiendo el honor debido a W. James que como fino psicólogo nos ha proporcionado en un estilo ágil y atrayente interesantes observaciones sobre los sentimientos religiosos algo descuidados por la escolástica y que tan importante papel tienen en nuestras relaciones prácticas con Dios. Con todo, condenamos su actitud tan despectiva con respecto al valor de nuestro entendimiento especulativo, actitud que

(72) "Je n'ai jamais nié que nous "puissions" attendre si cela nous plait, mais nous le faisons alors à nos risques, exactement comme si nous croyions. Dans les deux cas, nous "agissons", nous prenons notre vie entre nos mains. Aucun de nous ne devrait imposer son "veto" à l'autre, et nous n'avons pas à échanger des invectives. Bien au contraire, notre véritable devoir serait de respecter délicatement et profondément notre liberté mentale mutuelle; c'est par là seulement que nous pourrions édifier une république intellectuelle, c'est par là que nous pourrions posséder cet esprit de tolérance intérieure qui donne la vie à notre tolérance extérieure, et qui fait la gloire de l'empirisme; c'est par là que nous pourrions vivre et laisser vivre aussi bien dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique." ("La volonté de croire", p. 51).

(73) Al hablar de los infieles Santo Tomás nos da la verdadera norma que hemos de tener en la tolerancia: "Los infieles por más que pequen en sus ritos, "pueden ser tolerados", o por algún bien que de ello se siga, o por algún mal que así se evite." (S. Th. II-II, q. 10, a. 11, in c.).

lo ha hecho caer en esas contradicciones psicológicas cuando pretendió filosofar sobre los datos proporcionados por la experiencia.

CUARTA PARTE

LA RACIONALIZACION DE LA IDEA DE DIOS

Los principios lógicos de W. James. — "Todo el sentido que puede tener la concepción de un sujeto se reduce a representación de sus consecuencias prácticas". Con estas palabras establece James el punto de partida de su crítica del conocimiento. Sólo es verdadero lo que es capaz de producir una utilidad. Admitimos una cosa como cierta porque esa cosa se nos presenta actualmente como útil ⁽⁷⁴⁾. Como esa razón de utilidad puede variar con el tiempo, resulta que en el fondo de todas nuestras acciones se encontrará siempre un temible "puede ser" del cual conviene despreocuparse ⁽⁷⁵⁾. Y en

(74) Este proceso lo explica de la siguiente manera: "Une conception de l'univers surgit en vous d'une manière quelconque, —peu importante comment. Vous nous demandez: est-elle vraie ou non?"

"Elle "pourrait" être vraie quelque part, dites-vous, car elle n'implique aucune contradiction.

"Elle "peut" être vraie, continuez-vous, ici même et des maintenant.

"Elle "a ce qu'il faut" pour être vraie; "il serait bon qu'elle fut" vraie: tel est ensuite votre sentiment.

"Il "faut" qu'elle soit vraie, —bientôt murmure en vous quelque chose de persuasif.

"Elle doit être "tenue pour vraie", décidez-vous.

"Donc, résultat final: cette conception "sera", pour vous, comme si elle était vraie.

"Et cette façon de procéder pourra être, dans certains cas particuliers, un moyen d'aboutir, en fin de compte, à la certitude." (Philos. de l'exp. 317).

(75) "Mais j'entends d'ici le positivisme s'écrier avec mépris: "L'existence scientifique n'a que faire d'un "peut-être!" Je lui répondrai que non seulement "l'existence scientifique" en a souvent besoin, mais encore que l'existence humaine en général ne saurait s'en passer. Dans toute l'étendue de l'activité de l'homme et de sa productivité, sa fonction vitale tout entière est subordonnée à un "peut-être"; il n'est pas de victoire, pas d'acte de courage qui n'aient à

este "puede ser" pone James todo el proceso de la acción. Que exista o no exista una cosa, poco le interesa, lo único que lo mueve es que la representación de esa cosa encierre alguna utilidad.

El hacer ver la falsedad de estos principios no ofrece ninguna dificultad, pero esto pertenece a un tratado de Crítica y basta recordar lo que hemos dicho más arriba cuando hablamos de su concepto de la verdad y sobre todo al hacer ver cómo lo útil nada dice cuando se lo separa del "ser" en el que encuentra su justificación.

Primeramente, nuestro entendimiento ve un ser concreto, luego comprueba su objetividad y finalmente advierte en él una razón de apetibilidad o utilidad y de ninguna manera de la utilidad deduce la verdad de un ser como lo quiere James ⁽⁷⁶⁾.

Exposición de su tesis. — La importancia que da James a nuestra naturaleza pasional, la que señala la ruta que ha de seguir nuestro ser para conocer la existencia de Dios, es inmensa. Con todo, estas creencias religiosas nacidas del sentimiento no pueden tener un valor estable, son puras hipótesis ⁽⁷⁷⁾. Y la razón está en que basándose, como vimos más arriba, en un criterio de pura utilidad, esas creencias deben necesariamente variar cuando pierden su razón práctica puesto que nada seguro sabemos de su contenido especula-

leur base un "peut-être"; il n'est pas une action d'éclat, pas un trait de générosité, pas une expérience ou un manuel scientifique qui puissent être à l'abri d'une part d'incertitude. Nous ne vivons qu'en risquant notre personne d'heure en heure. Et bien souvent, notre foi anticipée en un résultat incertain "est la seule chose qui rende le résultat vrai". ("La volonté de croire", p. 78).

⁽⁷⁶⁾ "El entendimiento primeramente aprehende el mismo ser, luego se da cuenta que entiende a ese ser y finalmente aprehende que apetece ese ser. De donde, primero es la razón de ser, luego la razón de verdad y finalmente la razón de bien; por más que lo bueno esté en todas las cosas." (S. Th. I, q. 116, a. 4, ad 3).

⁽⁷⁷⁾ "La fermentation religieuse est toujours un symptôme de la vigueur intellectuelle d'une société; et nos croyances ne sont nocives que lorsqu'elles oublient leur "caractère hypothétique" pour émettre des prétentions rationalistes ou dogmatiques." ("La volonté de croire", p. 18).

tivo. Por eso Dios es una hipótesis, porque su entidad puede ser verdadera o no serla.

Puesta esta hipótesis religiosa nacida de nuestro sentimiento de Dios la justifica por los dos siguientes pasos: 1º La religión da a conocer a nuestro espíritu las mejores cosas, las más eternas y que aventajan inconmensurablemente a todas las que nos ofrecen la ciencia y la moral; y 2º Siguiéndola como verdadera encontramos nuestra mayor utilidad (78).

La idea de Dios para el filósofo pragmatista tiene valor porque es una idea capaz de llevarnos a obrar, encierra en sí "una acción", una utilidad. Esta es la única manera de establecer la existencia de un Dios: ese contacto personal y emotivo que siente mi alma ante la presencia de lo divino debe ser verdadero porque su aceptación "mejora" mi vida individual y la vida de la humanidad. Dios, la religión, son cosas verdaderas porque son actualmente útiles; pretender inquirir más; penetrando en el terreno especulativo, es una absurdidad y una quimera. Por lo tanto, hablar de los atributos metafísicos de Dios: "ens a se", necesario, único, infinitamente perfecto, carece completamente de sentido; no encuentran otra significación sino "en" y "por" los recursos de acción que en ellos podemos encontrar (79).

(78) "Qu'entendons-nous par n'hypothèse religieuse? La science dit que les choses "sont"; la morale dit que telles choses sont meilleures que telles autres; et la religion dit essentiellement:

"1º — Tout d'abord, que les meilleures choses sont les plus éternelles, celles qui enveloppent les autres, celles qui, à l'édifice de l'univers, apportent la dernière pierre, et pour ainsi dire ont le dernier mot. "La perfection est éternelle": cette phrase de Ch. Secrétan est une excellente formule pour exprimer la première affirmation de la religion, cette affirmation qui échappe évidemment à la vérification scientifique;

"2º —)t ensuite, que nous avons un intérêt même actuel à ajouter foi à sa première affirmation." ("La volonté de croire", p. 46).

(79) "L'aséité de Dieu, sa nécessité, son immatérialité, sa simplicité, son individualité, son indétermination logique, son infinité, sa personnalité métaphysique, son rapport avec le mal qu'il permet sans le créer; sa suffisance, son amour de lui-même et son absolue

Basta unas pocas palabras para deshacer esta construcción. Como ya lo repetimos varias veces no se puede hablar de utilidad si ya no se tiene la verdad como regla. Además, Dios bajo ningún punto de vista puede ser algo útil como lo quiere James ⁽⁸⁰⁾.

La utilidad, en efecto, es un término siempre relativo: debe decir relación a otra cosa para cuya obtención es usada como un medio ⁽⁸¹⁾.

La utilidad supone un bien que alcanzar y, por lo tanto, es ininteligible antes de establecerse la existencia y la naturaleza del fin a la que ella se refiere.

Dios es para nosotros el sumo Bien en cuanto que solamente amando a El seremos felices. Sólo El puede dar

félicité: "franchement qu'important tous ces attributs pour la vie de l'homme?" S'ils ne peuvent rien changer à notre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux?... Le jargon de l'école a remplacé l'intuition de la réalité; au lieu de pain, on nous donne une pierre." ("L'expérience religieuse", p. 376).

"Dios está en su cielo. Todo va bien para el mundo. He aquí el verdadero corazón de vuestra teología." ("The Pragmatism", p. 121).

⁽⁸⁰⁾ Es interesante la cita que trae el P. Descoqs contra el Pragmatismo: "Quelle est donc la valeur et quel est même le sens de cette doctrine du primat de l'action? On célèbre sur le monde lyrique l'excellence de la vie et de l'action: "le seul critère c'est la vie". "L'action seule est maîtresse d'action", etc., comme si l'action pouvait être une source de connaissance, un fondement de vérité et une sorte de révélation. Pour nous, ces phrases en apparence profondes sont de solennels non-sens. On n'agit pas pour agir: l'action n'a pas de raison d'être en elle-même, elle ne peut pas être une "fin en soi". C'est l'intelligence qui lui assigne un but et qui révèle les raisons d'agir. Une idée, et même un idéal, est donc toujours nécessaire à l'action. Si cette idée est fautive, l'action ne peut qu'échouer ou même se retourner contre la fin visée. La valeur de l'action dépend donc de la vérité de l'idée qui la dirige et l'éclaire... On dit souvent: "les grandes pensées viennent du cœur"; il serait plus juste de dire: "les grandes actions viennent de l'esprit." En présence de ces doctrines qui affaiblissent et ôterent l'idée de vérité, il importe de maintenir ou de restaurer le primat de la raison spéculative et pour cela de réhabiliter la logique trop longtemps négligée ou méconnue." ("Theologia Natural", V. I, p. 676).

⁽⁸¹⁾ "Se llama útil —nos dice Santo Tomás— lo que en sí no tiene ninguna propia razón de apetibilidad, sino que sólo es apetible en cuanto conduce a la obtención de otro bien, como por ejemplo, el beber una medicina amarga para recuperar la salud." (S. Th. I, q. 5, a. 6, ad 2).

a la naturaleza humana su plena y perfecta felicidad. Ahora bien, siendo Dios nuestro sumo Bien, nuestro entendimiento, da su consentimiento y aprueba en el orden práctico esta verdad: Dios; y en esto James coincide con el S. Doctor. "En efecto, Dios es todo el bien del hombre; y en la absurda suposición de que Dios no fuera el sumo Bien del hombre no habría en este caso ninguna razón de amarlo" ⁽⁸²⁾.

Con todo, la concepción de este sumo Bien varía esencialmente en James y en S. Tomás como ya lo hemos insinuado. Para James, Dios debe existir porque esa idea me mueve a la acción; encuentro en ella una razón de utilidad para mí y para mis semejantes. Pero si en esa idea no encontrara nada útil, no tendría Dios razón de existir, pues mi entendimiento especulativo es incapaz de probarme su existencia. S. Tomás dice exactamente lo contrario. Dios existe por su esencia, es decir, la esencia divina exige necesariamente la existencia actual; esta existencia siempre actual dice la más completa perfección sin ningún rastro de imperfección; y la perfección siempre se convierte con el bien. No es, por lo tanto, la utilidad la que determina la existencia de Dios, sino que ese bien, al contrario, que Dios supone para nosotros se sigue de su misma y necesaria existencia y de su eminente perfección ⁽⁸³⁾.

La utilidad y la "vía analógica". — Frente a la débil e inconsciente teoría de la acción práctica o razón utilitarista con que James pretende construir la existencia de Dios, se alza soberbio y majestuoso el armazón de las pruebas con que S. Tomás demuestra esa misma existencia.

⁽⁸²⁾ S. Th. II-II, q. 26, a. 13, ad 3. Este texto explica claramente la absurda posición de los ateos que no admiten la existencia de Dios. Ven ese Dios pero no ven en El un bien para su naturaleza total.

⁽⁸³⁾ S. contra Gentes, L. I, c. 38. Para confirmar esta admirable doctrina se puede leer los capítulos que Santo Tomás dedica a la Bondad Divina en la S. Th., q. 6 y en los capítulos 37 al 41 del primer libro de la "S. contra Gentes".

A ese contacto emotivo y directo de Dios opone el trabajo seguro del razonamiento que de los efectos sensibles, del orden que existe en el mundo, de nuestra naturaleza ordenada al bien llega a la Causa Primera, al Admirable Arquitecto, al Supremo Legislador. Y a esa razón de utilidad opone el valor del entendimiento especulativo perfectamente probado que fundamenta con claridad metafísica todos los argumentos aducidos en las pruebas de la existencia de Dios.

Sobreabundan los textos en los que S. Tomás demuestra la "vía analógica" que se ha de seguir para probar la existencia de Dios. Basta recorrer todas las primeras cuestiones de la "Suma Teológica" en su primera parte y todos los primeros capítulos de su "Suma contra los Gentiles" (84). Lo mismo todas sus otras obras directa o indirectamente tratan el mismo asunto.

CONCLUSION

Quiero terminar todo este estudio del valor y los límites de la experiencia religiosa en las pruebas de la existencia de Dios con una bella página literaria que nos ha dejado S. Tomás en la introducción que hace a su 4º libro de la "Suma contra Gentiles". Habiendo concluido el Santo en los tres anteriores libros la exposición filosófica de las verdades de nuestra religión, antes de empezar en este 4º libro la exposición de los misterios que nos ha revelado Dios, nos hace en este proemio una síntesis de los diferentes conocimientos que el hombre tiene de Dios. Supla la belleza de la cita su extensión.

"El entendimiento humano, obteniendo connaturalmente la ciencia de las cosas sensibles, no puede con sus propias fuerzas llegar a ver la divina esencia en sí misma, la cual,

(84) Tratan expresamente este punto: S. Th. I, q. 2, 8, 12 y 13, conocida esta última con el nombre de tratado "De divinis nominibus". Y en la "Summa contra Gentiles" del c. 10 al 14 y del c. 28 al 36 del primer libro.

sin comparación, está muy por encima de todas las cosas sensibles y aún de todos los seres.

"Pero, puesto que es un perfecto bien del hombre el que de cualquier manera conozca a Dios, para que tan noble creatura no pareciera completamente creada en vano en cuanto incapaz de alcanzar su propio fin, se le ha dado al mismo hombre un camino por el cual pueda ascender al conocimiento de su Dios. Y este camino es el siguiente: dado que todas las perfecciones de las cosas descienden en un cierto orden de un sumo y único vértice, Dios, el mismo hombre podrá, empezando de las cosas más inferiores y gradualmente ascendiendo, de más en más aprovecharse de ese conocimiento; pues en los movimientos corporales es la misma ruta por la que se asciende y desciende, solamente distinta por razón del principio y del fin...

"En estos caminos, por lo tanto, nuestro entendimiento puede llegar al conocimiento de Dios; pero, debido a la debilidad de este entendimiento, ni siquiera estos mismos caminos podemos conocerlos perfectamente. Pues, ocupándose nuestros sentidos, en los que empieza nuestro conocimiento, en la exterioridades accidentales que por sí mismas son sensibles como el color, el olor, etc., el entendimiento fundado en tales exterioridades apenas puede llegar a una noticia interior aun de aquellas cosas cuyos accidentes pueden ser perfectamente aprehendidos por el sentido. Mucho menos podrá, por lo tanto, llegar a comprender la naturaleza de aquellas cosas cuyos accidentes de ninguna manera pueden ser captados, por más que se participe de ellos por algunos deficientes efectos. Pero, aunque la misma naturaleza de las cosas nos fuera conocida, el orden con todo de ellas en cuanto son dispuestas y dirigidas hacia un fin por la Divina Providencia tenuamente nos sería conocido, no pudiendo penetrar las razones íntimas de esa Divina Providencia.

"Si, por lo tanto, esas mismas vías nos son imperfectamente conocidas, ¿cómo vamos a poder conocer perfecta-

mente el mismo principio de ellas, el cual, sin comparación, excede dichas vías? Y aunque conociéramos perfectamente esas vías, todavía, con todo, no tendríamos un perfecto conocimiento de su principio."

Y luego de hacernos ver el valor del conocimiento adquirido por la revelación y la grandeza del conocimiento que tendremos en la gloria, agrega:

"Tiene, por lo tanto, el hombre un triple conocimiento de las cosas divinas. El primero, en cuanto el hombre, guiado por la luz natural de la razón, asciende de las creaturas al conocimiento de la existencia y algunas perfecciones de Dios. El segundo, en cuanto la Divina Verdad, que excede el entendimiento humano, desciende por la revelación no a demostrar para ver, sino a hablar para creer. El tercero, en cuanto la mente humana es elevada a intuir perfectamente todas las cosas que han sido reveladas."

Resumiendo la idea del S. Doctor, en el orden natural el "único" conocimiento posible de Dios es el "analógico", ascendiendo de las creaturas a su Creador y quedando, por lo tanto, excluido todo contacto inmediato con la divinidad. La revelación viene en esta vida a ayudar ese conocimiento natural de Dios, dándonos a conocer los misterios de la divinidad que sobrepasan la luz de nuestra razón, pero que por medio de un acto libre debemos creer, y en esto está el gran mérito de la fe. Por último, sólo en la vida bienaventurada tendremos ese conocimiento directo e inmediato de la divina esencia sin interposición de ninguna especie creada. "Allí —como dice S. Agustín— descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. Esto será al fin, pero sin fin". (Palabras finales de su libro "La ciudad de Dios").

ENRIQUE E. FABBRI, S. I.